

Alejandro de Haro-Honrubia

Antropología del conflicto. Reflexiones sobre el nuevo orden global

Convergencia. Revista de Ciencias Sociales, vol. 19, núm. 60, septiembre-diciembre, 2012, pp. 177-204,

Universidad Autónoma del Estado de México

México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10522923006>



Convergencia. Revista de Ciencias Sociales,

ISSN (Versión impresa): 1405-1435

revistaconvergencia@yahoo.com.mx

Universidad Autónoma del Estado de México

México

¿Cómo citar?

Fascículo completo

Más información del artículo

Página de la revista

www.redalyc.org

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Antropología del conflicto. Reflexiones sobre el nuevo orden global

The anthropology of conflict; reflections on the new global order

Alejandro de Haro-Honrubia

Universidad de Castilla-La Mancha, España/Alejandro.Haro@uclm.com

Abstract: This essay develops a theory of conflict in an anthropologic key. The conflict does not have to be conceived in strictly political or warlike terms. It is something existential that concerns human life. It is something that accompanies us irremediably as human beings in our circumstantial becoming. It is necessary to avoid an exclusively political or warlike reading concerning the conflict. There are phenomena as, for example, the terrorist attacks occurred on September 11th 2001 in the USA and on March 11th 2004 in Spain which have finished motivating a global perception of social life as territory of conflict. The community model of Aristotle, which came up to modern times, is replaced by the individualistic and troubling *hobbesian* model, still today too much current, that declares a free-for-all war.

Key words: conflict, crisis, anthropology, globalization, terrorism.

Resumen: Este ensayo desarrolla una teoría del conflicto en clave antropológica. El conflicto no se ha de concebir en términos estrictamente políticos o bélicos. Es algo existencial que atañe a la vida humana de cada cual. Es algo que nos acompaña irremediablemente como seres humanos en nuestro devenir circunstancial. Aun cuando hay que evitar una lectura exclusivamente politicista o belicista en torno al conflicto, se han dado, sin embargo, fenómenos, como por ejemplo los conocidos atentados terroristas yihadistas del 11 de septiembre de 2001 en EUA y del 11 de marzo de 2004 en España, que por su magnitud e impacto mediático han acabado motivando esa lectura y, en especial, una percepción global de la vida social como territorio de conflictividad. El modelo comunitario aristotélico que llegó hasta la época moderna es sustituido por el, todavía hoy excesivamente vigente, modelo individualista y conflictivista *hobbesiano* que declara la “guerra de todos contra todos”.

Palabras clave: conflicto, crisis, antropología, globalización, terrorismo.

Presentación del tema, conflicto y crisis en un mundo global

Comenzaré este ensayo planteándole al lector las siguientes interrogantes, algunas de las cuales puede pensarse –más de un lector posiblemente así lo hará– que en el fondo no son otra cosa más que serias afirmaciones: ¿Vivimos en un mundo global en permanente conflictividad y crisis a la vista de los acontecimientos que por todos lados nos acechan y no hacen otra cosa, la mayoría de ellos, sino volvernos a todos los seres humanos, independientemente de nuestra adscripción y/o procedencia territorial, étnica o cultural..., cada vez más frágiles y vulnerables? ¿Qué entendemos por ambos conceptos, conflicto y crisis, y concebidos ambos en su multidimensionalidad social o antropológicamente? ¿Qué significado adoptan mayoritariamente? ¿Cabe asumir respecto del devenir del mundo actual, y ante la crisis en esta segunda modernidad de la idea de progreso –sobre todo moral–, y algunos de sus derivados (mito de la perfectibilidad humana, de la conquista de la naturaleza y de la felicidad), una postura decadentista o catastrofista cada vez más aceptada por algunos sectores sociales, y por algunos medios difundida, y que por ejemplo en Occidente concebíamos como característica de otras épocas que creíamos ya olvidadas o desterradas del imaginario social? ¿Vivimos en un mundo, en definitiva, cada vez más globalizado (interconectado), pero también cada vez más estremecido o acongojado existencialmente?

Estas y otras muchas cuestiones que desde las antes planteadas irán surgiendo al hilo del discurso hilvanado a lo largo de este trabajo se intentará ir respondiendo. Si bien es verdad que la perspectiva ofrecida en este ensayo es especialmente pesimista respecto a nuestra época o siglo y en relación con las múltiples situaciones de crisis y conflicto, no por ello se niegan los logros (consensos y acuerdos, por ejemplo, en temas de derechos individuales y sociales) y progresos –aspectos positivos– conseguidos en nuestras sociedades, sobre todo occidentales, en especial en los dos últimos siglos. Avances sociales y posiblemente los que más interesan: médico-sanitarios y científico-técnicos, que han mejorado nuestra existencia indudablemente, nuestra calidad y esperanza de vida.

Somos más y en general vivimos mejor, aunque el crecimiento demográfico despierte cierta preocupación, ya que los recursos disponibles escasean siendo insuficientes, según se plantea, para alimentar a tanta población: somos ya 7000 millones de personas. Al margen de esta cuestión, tengo que decir que aunque no soy ajeno y aplaudo los avances en muchos campos logrados, en este ensayo inclino la balanza hacia los aspectos más negativos de las diferentes crisis y conflictos. Lógicamente soy consciente de que no todos

los autores que han reflexionado sobre el conflicto comparten mi perspectiva. No tienen por qué hacerlo, particularmente aquellos que se dedican a investigaciones para la paz y la concordia en un mundo global. Solamente afirmo que, desde mi punto de vista, el conflicto en su aspecto más peyorativo presenta un mayor predominio en la actualidad. En otros momentos sí que compartiría con Salvador Giner que “la vida social es conflictiva, por lo menos en la misma medida en que es consensual”.

Para Salvador Giner, “el conflicto es una de las categorías más vastas de la vida social. Toda ella es conflicto o integración: las más de las veces, ambas cosas a la vez. Frente a la acción social integradora o funcional, basada en un mayor o menor grado de cooperación, se alza la otra gran categoría de la conducta humana, la actividad opositiva o conflictiva” (Giner, 1995: 62 y 70). El desequilibrio actual es, a mi juicio, a favor del conflicto. La sociología, que tiene en Salvador Giner a uno de sus principales representantes, no ha obviado el estudio del conflicto, si bien este trabajo va más allá, por cuanto son diversas las lecturas sobre todo del campo de las ciencias sociales¹ –como

1 El campo de la antropología como ciencia social es plenamente fértil en relación con el estudio del conflicto. Son varios los autores atraídos por este asunto. Por ejemplo, Georges Balandier, Paul Bohannan o Sun Tzu. En sus teorías del caos y del conflicto, Balandier dice que el hombre no es conflictivo por naturaleza, como pensaba, por ejemplo, el sociólogo Max Weber. Son los aspectos socioculturales o el desequilibrio entre la estructura social y cultural los que causan, por ejemplo, los conflictos bélicos. El origen de la agresión radica en la frustración, la escasez, la carencia de territorios, de recursos naturales, de poder, delirio, entre otros. Según Austin (1990), “el ambiente de interrelaciones en que se desenvuelve el ser humano, con su consiguiente resultado de conflictos, paz y *statu quo*, parece haber preparado al hombre biológicamente para la lucha física o verbal, que es la forma más activa y directa con la cual comúnmente entendemos al conflicto”. En los estudios de antropología política o antropología del poder, como la llama López Lara, hay que señalar los trabajos del citado Georges Balandier, donde se analizan los sistemas políticos propios de sociedades llamadas primitivas y se ofrece una explicación acerca del binomio orden-desorden en el marco de la relación entre el poder y lo sagrado, y donde lo ritual aparece como una purificación del orden social secular, coincidiendo así con la tradición de Edmund Leach y Max Gluckman en cuanto a que los sistemas primitivos son perfectamente equilibrados. En este sentido, López Lara afirma que Gluckman, “a diferencia de Durkheim, que relaciona las prácticas rituales con la solidaridad y el orden, descubre en los rituales y ceremonias la manifestación de fracturas, descontentos, rebelión y reajuste, como queda claro con los rituales de inversión de estatus, siendo así que el rito funciona como un mecanismo de liberación catártica” (López Lara, 1996: 199-202). En el campo de la teoría del conflicto, que tiene una larga trayectoria, podemos mencionar a algunos otros autores más, algunos de los cuales aparecerán en las páginas que componen este trabajo: Heráclito, Ibn Khaldun,

podrá ir comprobando el lector en las páginas que siguen— las que me han conducido a elaborar este artículo sobre conflictividad y crisis en las sociedades contemporáneas y globales del, hasta el momento en muchos aspectos ciertamente desalentador, siglo XXI, que continúa con los desajustes gestados especialmente en los dos siglos anteriores.²

La perspectiva epistemológica que subyace en este trabajo es antropológica: holística o, como a mí me gusta decir, forjada desde la interdisciplinariedad, evitando por tanto estériles reduccionismos o particularismos que sólo ofrecen verdades a medias, visiones parciales y consecuentemente incompletas de la realidad social. Se aportan, desde las distintas ciencias, conocimientos pero siempre parciales nunca totalmente completos.

Aquí reside, no obstante, la esencia y eterna longevidad del conocimiento. Éste moriría de estupor si estuviera por completo satisfecho. No otra cosa es esto que su miseria y esplendor. Las diferentes disciplinas que conforman el mundo del conocimiento humano deberían, aunque queden circunscritas a su propio campo de acción, donde son legítimamente soberanas, dialogar

Miyamoto, Maquiavelo, Bodino, Karl Marx, Karl von Clausewitz, Thomas Hobbes, Georg Simmel, Henry Kissinger, autores todos ellos incluidos dentro de la denominada postura clásica. La postura contemporánea la componen las tesis de Louis Kriesberg, Lewis Coser, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Randall Collins, el ya citado Georges Balandier y Elton McNeil, pero también Joseph Redorta, Juan Luis Pintos, Robert Fisk o R. Kauchinsky, entre otros. Todos ellos sentaron las bases teóricas de esta importante perspectiva sociológica. En el siglo XIX aparecieron dos formas de la ideología del conflicto: el socialismo marxista y el darwinismo social. En el siglo XX, considerando las experiencias de los conflictos bélicos, la teoría del conflicto ha tenido un desarrollo importante. Los teóricos del conflicto afirman que para entender plenamente la sociedad se deben analizar los procesos de conflicto, desorden, desacuerdos y de hostilidad entre los diversos grupos sociales. De acuerdo con este enfoque, el conflicto es una constante sociológica, pues está presente en todas las sociedades y grupos humanos. Contrario a lo planteado por los funcionalistas, los teóricos del conflicto consideran que éste puede llevar a la definición de problemas y a la transformación de la sociedad. Critican la visión funcionalista, de que existe un consenso social universal. Para los teóricos del conflicto, los grupos dominantes coaccionan y presionan al resto de la población a la sumisión y conformidad. El orden social, piensan aquéllos, es mantenido no por el consenso, sino por la fuerza; la amenaza de la fuerza u otras formas sutiles de dominación. Puede el lector aproximarse más detenidamente a las aportaciones concretas de algunos de los autores citados y también a las ideas anteriormente expuestas, consultando el trabajo de Asael Mercado Maldonado y Guillermo González Velásquez (2008).

2 Muchos han sido los logros (sociales, políticos, científicos) conseguidos en los siglos XIX y XX, pero también muchos los desequilibrios/desajustes que todavía hoy seguimos arrastrando, como lo muestro en este trabajo.

entre sí y complementarse para lograr un conocimiento más verdadero, o más cercano a la realidad de los hechos. No otra cosa se persigue que lograr una perspectiva más íntegra y, de este modo, privilegiada sobre cualquier tema que les sea común. Finalidad consustancial a los estudios antropológicos que tradicionalmente han venido persiguiendo la complementariedad interdisciplinar o una visión integral de la realidad. Son, por fortuna, cada vez más los campos científicos que dotan, hasta hoy, de cierto barniz antropológico sus estudios disciplinarios más específicos, como asimismo exige el “espíritu de los tiempos” que insta a evitar lo que el filósofo español José Ortega y Gasset denominaba en 1930 en su obra cumbre *La rebelión de las masas*, “la barbarie del especialismo”. Podemos traer a colación un fragmento de la obra de Ortega y Gasset para ilustrar lo que aquí venimos defendiendo:

La ciencia necesita –afirma Ortega– la colaboración, en que lo sabido por uno se acumula a lo descubierto por otro. La vista de cada investigador es limitada: cada cual posee un ángulo visual diferente, que excluye otros modos de ver, y, por tanto, le ciega para ciertas facetas de los hechos. Sólo la integración de muchos puntos de vista enfocados sobre un mismo tema arrancan a éste su plena fecundidad (Ortega, 2004: 723).

Ortega, como es denominado en los círculos orteguianos, destaca en muchos puntos de su obra la necesidad de ayuda mutua en que se encuentran las distintas especialidades científicas. El saber de uno se debiera articular en el hueco que es la ignorancia del otro. Así se obtendría “un saber compacto, sin agujeros” (Ortega, 1983: 443). Saber compacto e integral absolutamente necesario en un mundo global que demanda para su completa comprensión altas dosis de interdisciplinariedad. Muchos de los fenómenos y/o acontecimientos sociales, situaciones particulares o locales que interesan y que acontecen en el mundo actual se han de comprender en clave interdisciplinar, así como atendiendo, siempre que sea posible, a su significación a nivel global. Es lo que desde el campo de la antropología se entiende como glocalidad. Volviendo nuevamente a Ortega podríamos decir lo siguiente:

Lo que es parte sólo puede entenderse si lo referimos al todo de que ello es parte –sólo en relación con ese todo es lo que es y tiene su verdadero sentido. La parte es así un órgano de un organismo. Si la parte sólo tiene sentido cuando vemos su puesto en el todo a que pertenece, quiere decirse que, por sí y aislada, carece de sentido precisamente porque es sólo parte, por tanto, algo incompleto, puro fragmento. De donde resulta que sólo tiene por sí mismo sentido, significación algo cuando no es fragmento, sino, por el contrario, realidad completa y genuino todo (Ortega, 1983: 562-563).

Ofrecida esta breve introducción general sobre la necesidad del enfoque antropológico en cualquier estudio de la vida social y que aquí cruza-

mos con la perspectiva del conflicto social en sentido amplio, en el siguiente apartado atendemos a la idea de conflicto y crisis desde la globalidad, es decir, multidimensionalmente, mencionando algunos, e ilustrativos, ejemplos. En un tercer apartado, reflexionamos sobre la conflictividad en una sociedad global que ha renunciado radicalmente al modelo aperturista, altamente socializador y comunitario que inauguró hace muchos siglos atrás, nada menos que en la clásica Antigüedad³ el filósofo iusnaturalista Aristóteles y que se ha acogido con fuerza –en realidad se comenzó a acoger al mismo desde los comienzos de la primigenia Modernidad, que es cuando aquella sociedad comenzó a caminar– a un modelo dicotómico, cerrado y conflictivista e individualista –denominado en el ámbito intelectual, y por muchos teóricos, como *hobbesiano*–.

Este último modelo no sería, por tanto, solamente característico –o privativo– de un, por otro lado hipotético, estado natural anárquico o sin ley ni orden, al que por cierto se refería Thomas Hobbes en su clásica obra de filosofía política titulada *Leviatán* (Hobbes, (1980) [1651]: 222 y 223). El individualismo como ideología –como *Weltanschauung*– gobierna, hagamos hincapié en esta idea, el conjunto de la vida social de casi la totalidad de la humanidad, inmersa en un mundo global. Como estilo de vida, que responde a un sistema ideológico o de pensamiento, el individualismo queda en evidencia en la mayoría de, por no decir en todas, nuestras acciones y/o comportamientos. Vertebramos nuestro mundo capitalista, competitivo y consumista que domina prácticamente la vida social a escala mundial y que nos permite hablar hasta cierto punto de una “guerra de todos contra todos” y casi consecuentemente del “hombre como un lobo para el hombre”.

Aunque esta célebre expresión no deja de ser una gran metáfora, para algunos autores es, literalmente hablando, poco cierta. Es el caso de Erich Fromm, uno de los principales teóricos del conflicto, quien, traduciendo este último en términos especialmente de agresividad y/o destructividad, parte de la consideración de que el hombre es mucho más destructivo y cruel que el animal: “El animal no es sádico, no es hostil a la vida, pero la historia humana es un documento de la inimaginable crueldad y la extraordinaria destructividad del hombre”.

Para Erich Fromm, si la humanidad tuviera el monto de agresividad que muestran los chimpancés,

3 Aun cuando la sociedad ateniense, el mundo clásico en general, era esclavista, machista y elitista, también es verdad que existía un predominio de la sociedad o comunidad –de los intereses comunes– sobre el individuo a cuyo servicio éste debía estar.

no deberíamos preocuparnos en absoluto por la guerra y la agresión. Lo mismo se observa en el caso de los lobos. Los lobos entre sí no son en absoluto agresivos, sino muy amistosos. Por lo tanto, me parece injustificado describir la agresividad entre los hombres comparándola con la de los lobos cuando se dice: un hombre se comporta respecto del otro como un lobo respecto del otro (*homo homini lupus*)” (Fromm, 2011: 81, 84, 85).

Repetimos que esta fórmula es utilizada en este trabajo a modo de gran metáfora, considerando su parte de verdad, que la tiene. Lo que nos interesa destacar, en relación con Erich Fromm como estudioso del conflicto, es que este autor sitúa las raíces de la agresividad, no en la animalidad del hombre, sino que al ser la agresividad humana mayor que la de los animales, “la primera debe originarse en las condiciones específicas de la existencia humana” (Fromm, 2011: 81, 82).

Condiciones específicas que, como en este trabajo mostraremos, actualmente suscitan una mayor agresividad, conflicto o destrucción en el individuo en su relación con los demás, que, según Fromm, preexiste biológicamente en éste como disposición o posibilidad: “La agresividad es una posibilidad que reside en el hombre, en todos nosotros, y que se manifiesta cuando uno no se ha desarrollado de una manera más adaptada y madura” (Fromm, 2011: 82).

En su ensayo *Anatomía de la destructividad humana*, Erich Fromm dice que existen dos tipos de agresión en el hombre: una maligna o destructiva y otra benigna y defensiva, filogenéticamente programada y biológicamente adaptativa, al servicio de la supervivencia del individuo y de la especie, y que el hombre comparte con el resto de los animales. Interesándose en la naturaleza y condiciones de la primera forma de agresión, la más dañina, establece la que para él es una de las principales diferencias entre el hombre y el animal. El hombre, dice Fromm, “difiere del animal por el hecho de ser el único primate que mata y tortura a miembros de su propia especie sin razón alguna, biológica ni económica, y siente satisfacción al hacerlo. Es esta agresión *maligna*, biológicamente no adaptativa y no programada filogenéticamente, la que constituye el verdadero problema y el peligro para la existencia del hombre como especie” (Fromm, 2004: 18-19).

A partir de estas ideas sobre la condición humana, ciertamente pesimistas, en el cuarto apartado de este trabajo analizamos la relación entre globalización, terrorismo y conflictividad intercultural. En un quinto y último apartado, a modo de conclusión, reflexionamos sobre el conflicto en su relación con la situación de incertidumbre e inseguridad que se vive en el mundo actual o a nivel global.

Conflicto y crisis desde la globalidad

Es desde el horizonte epistemológico de lo global interdisciplinar donde hay que comprender los diferentes conflictos y crisis que en todas sus dimensiones (política, económica, social, cultural) afectan a buena parte de –aunque posiblemente habría que decir en muchos sentidos a toda– la humanidad en general, aun cuando naturalmente la significatividad y/o el impacto de esos fenómenos conflictivos y de crisis –léase en sus diferentes versiones– sea en términos generales sensiblemente desigual según la zona o territorio del planeta que nos ocupemos de analizar o estudiar.

Cualquier ciudadano medio de por ejemplo nuestro mundo occidental, con plena conciencia de la realidad, lo que supone entre otras cosas situarse más allá de esas, como decía Ortega, formas de *hemiplejía moral* que supone ser, de manera absolutamente radical, de izquierdas o de derechas, es decir, más allá de todo ideologismo o politicismo integral que nos ciega a la hora de intentar comprender el auténtico sentido de nuestra realidad más inmediata o circunstancial en toda su complejidad, y sobre todo con un mínimo de sensibilidad respecto de las malversas circunstancias que a todos, aunque en diferente medida, nos acechan a nivel “global”, difícilmente puede ignorar, más sí cabe en estos gravemente convulsos momentos de comienzos del siglo XXI el cada vez más preocupante panorama mundial –del que es responsable en varios puntos el mundo occidental– en distintos frentes o ámbitos (económico –laboral–, ecológico o medio ambiental, ideológico-político, étnico-religioso y/o intercultural).

Son numerosos los conflictos que subyacen a esos ámbitos mencionados. Ámbitos que destacan, al menos gran parte de ellos, por su interdependencia como es lógico en un mundo teñido de globalidad. El trato dispensado al Otro, no necesariamente al inmigrante, los enconados enfrentamientos, conflictos o choques entre países (entre civilizaciones diría Samuel P. Huntington), grupos étnicos y/o culturales, la atroz explotación de los países oprimidos y de los desheredados víctimas de este “globalizado” sistema capitalista (hoy en crisis) que cada vez destruye más empleo, la desertización y la destrucción, a través la mayoría de las veces de nuestra capacidad de acción –sobre todo abuso– tecnológica, del medio ambiente..., aunque también podemos mencionar en relación con nuestro poderío técnico-científico (biomédico), la clonación, la manipulación/alteración genética descontrolada, la eugenesia, el empleo de elementos nucleares bacteriológicos con fines destructivos para la humanidad, la selección genética o “cría selectiva” llevadas osadamente al límite, la experimentación con humanos, etcétera.

Todos ellos son ejemplos más que significativos y generadores de distintos conflictos: culturales, políticos o morales, entre otros. Un tema harto debatido por múltiples actores y/o agentes sociales y que suscita una gran cantidad de conflictos, a tenor también de la importancia dada en las últimas décadas al cambio climático, es la contaminación del medio ambiente que afecta sensiblemente a los países pobres y a los más pobres en los países desarrollados y avanzados, lo que se debe a que son los países ricos, y los más ricos dentro de estos últimos, los que mayor nivel de consumo y progreso usufructúan y, por ende, los que más contaminan.

La lucha por los recursos naturales escasos a nivel mundial, que subyace a la situación anterior, conduce a situaciones de conflictividad política y social. Son las potencias más poderosas las que generalmente se acaban imponiendo a nivel mundial en detrimento de las más débiles que, amén de explotadas, son también las que acaban sufriendo las consecuencias (medioambientales, sociales) de la vorágine consumista de los países ricos.

Esta lucha por los recursos escasos entre países y sus consecuencias, que aquí definimos como generadora de conflictividad político-social, ha sido destacada por Lewis A. Coser (1956) en su trabajo: *The Functions of Social conflict*. Dice aquél: “El conflicto social es una lucha por los valores y por el estatus, el poder y los recursos escasos, en el curso de la cual los oponentes desean neutralizar, dañar o eliminar a sus rivales” (Coser, 1956: 8). Ciertamente es también que el conflicto generalmente cohesiona a nivel interno a los grupos, colectividades o países oponentes o en pugna. Aspecto este último destacado tanto por Lewis A. Coser como también por el sociólogo y filósofo alemán George Simmel. Éste, en vez de centrar su atención sobre los aspectos disfuncionales y destructivos del conflicto, se ocupó de los efectos que podríamos llamar positivos, las funciones integrativas del conflicto a nivel interno de grupo.

George Simmel vio en el conflicto una de las fuerzas integrativas más potentes con que un grupo pueda contar, pues, entre otras cosas, aumenta la solidaridad interna (Simmel, 1955: 18).⁴ Aun cuando somos conscientes de la *dimensión positiva* del conflicto, en este trabajo, como ha quedado explicitado, nos interesa reflexionar sobre la faz negativa o más peyorativa del mismo que, como antes hemos dicho, puede, por ejemplo, suscitar la lucha por los recursos escasos entre países o Estados.

⁴ Otro de los autores que se ha ocupado extensamente de la teoría del conflicto social es T. B. Bottomore, quien demanda una teoría adecuada y unificada del conflicto. Véase Bottomore (1970: 138).

Vinculado estrechamente con esta cuestión de lucha por los recursos del planeta, se encuentra el conjunto de riesgos anexo a nuestro, ya mencionado, uso desmedido de la tecnología que, aunque nos ha facilitado la vida,⁵ también ha remarcado más las diferencias en un mundo que presume de ser globalizado, además de que está produciendo verdaderos estragos en el medio: hábitat naturales destruidos, especies amenazadas y extintas, suelos degradados, altos niveles de polución y –la ya aludida– contaminación ambiental, calentamiento mundial y pérdida de biodiversidad, etcétera.

Si estos son hechos destacables y generadores de preocupación y conflictividad, en estos últimos años hay un fenómeno, no obstante, que destaca holgadamente por encima de todos los demás y que hace aflorar, entre otras cosas, el resentimiento y el odio en materia intercultural: la guerra fáctica e ideológico/política contra el terrorismo fundamentalista como fenómeno conflictivo global.

A partir del 11 de septiembre de 2001, con el atentado terrorista yihadista ocurrido en EUA, refrendado el 11 de marzo de 2004 en España –aunque también se podrían mencionar otros muchos lugares afectados por esta situación de horror–, el mundo “cambió”, así como también nuestra manera de concebir la globalización, en tanto tomamos conciencia de forma multitudinaria de nuestra vulnerabilidad global, de que los peligros y amenazas también se han convertido en globales y no sólo la economía, el conocimiento, la información, que dispensan los distintos medios de comunicación, u otros fenómenos o hechos culturales: “El 11 de septiembre de 2001 supuso –según Edgar Morin– un electroshock decisivo en el devenir de la sociedad-mundo y, a partir de la desintegración de las dos torres de Manhattan, extendió por el mundo el sentimiento de una amenaza planetaria” (Morin, 2009: 65).

Gille Lipovetsky y Jean Serroy afirman que lo ocurrido en Nueva York el 11 de septiembre de 2001 no debe entenderse tanto como ingreso en un nuevo periodo cuanto como acentuación o remate del proceso multiforme de

desorganización hipermoderna de los referentes. El santuario de paz que representaba Estados Unidos ha dejado de serlo. La hiperpotencia del mundo se ha vuelto vulnerable, frágil, objeto de destrucción masiva. Por insólito que sea, el fenómeno no ha hecho sino inscribirse en la continuidad de la desorientación general del mundo, pasando a ser una de sus caras más trágicas y emblemáticas (Lipovetsky y Serroy, 2010: 21 y 22).

Como una amenaza planetaria que también desorienta, aunque en otro nivel –si bien pueden obviamente encontrarse conexiones entre ambas–,

5 La tecnología también puede llegar a ser un instrumento de control social.

se interpreta en la actualidad la crisis que a nivel mundial o global acontece en el macroámbito económico –de la que se ha ocupado extensamente por ejemplo el Premio Nobel de Economía Joseph E. Stiglitz–. Crisis económica global con indudables interferencias políticas y de otra índole social y con un fuerte impacto a nivel local o de microcomunidad, y sobre todo generadora de conflictividad.

Joseph E. Stiglitz tiene claro, en primer lugar, que la globalización –en el seno de la cual ubicamos, como él también hace, la crisis económica planetaria del momento actual– tal y como está planteada es fuente de conflicto y crisis social por el sinfín de contradicciones a aquélla consustanciales.

En su obra *El malestar en la globalización* (2002), Joseph E. Stiglitz expone fundamentalmente las deficiencias de la globalización en su dimensión económica, advirtiendo sin embargo de su impacto social. En escritos posteriores, artículos de opinión, conferencias y entrevistas, ha atendido a la globalizada y prolongada crisis económica. Es ésta, como él también entiende, motivo de una enorme conflictividad y pesimismo social.

Crisis y pesimismo agravados por la sistemática falta de acuerdos y/o consenso entre líderes políticos mundiales sobre cómo solventarla y también sobre otras cuestiones globales de la máxima urgencia y vinculadas, algunas de ellas de forma más estrecha que otras, al campo de lo económico, por ejemplo: las crisis ecológica o medioambiental –la destrucción de la biosfera–, y sobre todo alimenticia y humana en determinadas zonas del planeta sumidas en la más absoluta miseria, lo cual aumenta la desesperanza de aquellos que la padecen cada día un poco más.

Preocupa y mucho la ausencia o, casi lo que es lo mismo, lo estéril del diálogo político e institucional en torno a estos asuntos. Las élites políticas de los distintos países democráticos, que cada vez son afortunadamente más a nivel mundial, ya que la democracia “encaja” en una personalidad humana amplia, común a muchas culturas (Fukuyama, 1992: 333), debieran aunar esfuerzos y dialogar entre sí más constructivamente y también con los representantes de las grandes corporaciones y plataformas empresariales e imperios financieros y mercantiles, que también debieran poner de su parte, sobre cómo abordar los nuevos retos en estos no menos nuevos, globales e intempestivos tiempos y en ese decisivo campo (económico) del espectro social que tanto repercute en la vida y en la cotidianidad de millones de personas a nivel mundial.

No debemos olvidar, no obstante, que el motor de la globalización, con sus progresos y regresiones, desigualdades y conocidas injusticias, se encuen-

tra en el mundo occidental que debiera ser el primero en mostrar ejemplaridad.⁶ Es fruto aquélla de nuestra Modernidad, hoy en crisis como la civilización occidental y también mundial.

Como afirma Joseph E. Stiglitz es necesaria una globalización que funcione para todos y no sólo para los ricos y los países industrializados, sino también “para los pobres y las naciones en desarrollo, vamos a hacer que la globalización funcione para los miles de millones de personas para las que aún no ha funcionado, vamos a lograr una globalización de rostro humano” (Stiglitz, 2002: 314).

La humanización de la globalización de la que habla Joseph E. Stiglitz también ha sido una idea defendida, en el terreno de los estudios culturales, por el antropólogo Arjun Appadurai. Con la globalización, tal y como está planteada, predomina, dice Arjun Appadurai, el rechazo y el odio que se proyecta sobre grupos minoritarios,

sobre minorías, que no son gratas a causa de sus identidades y lealtades anómalas. Las minorías encarnan el problema central de la globalización misma para muchos Estados-nación. La globalización de la violencia contra las minorías representa una profunda angustia en relación con el proyecto nacional y su propia relación ambigua con la globalización. Y la globalización, puesto que es una fuerza sin rostro, no puede ser objeto de etnocidio. Pero las minorías sí (Appadurai, 2007: 51 y 52).

Entre las minorías, Arjun Appadurai incluye no solamente a los extranjeros, sino también a “los enfermos, los nómadas, los disidentes religiosos y similares grupos sociales minoritarios” que han sido siempre el blanco “del prejuicio y la xenofobia” (Appadurai, 2007: 52), que desgraciadamente están, como popularmente se dice, a la orden del día. En el campo de lo étnico-religioso, en efervescencia ahora, han destacado múltiples teóricos y también antropólogos de la religión, donde encontramos multitud de asperezas y conflictos que debemos comprender interculturalmente. De entre estos teóricos podemos destacar, por ejemplo, y siendo conscientes de que olvidamos a otros muchos también importantes, a Jonathan Friedman (mención especial merece su trabajo *Identidad cultural y proceso global*, Buenos Aires, 1994) y a Samuel P. Huntington (su obra más conocida es *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, 2003). También abordan

6 El mundo o la cultura occidental debiera mostrarse ejemplar en muchas otras cuestiones más, como por ejemplo abandonar la agresividad y la violencia a la hora de resolver los conflictos, transformando pacíficamente los mismos. La transformación pacífica de los conflictos, inherentes a la propia condición humana, es uno de los grandes desafíos que tiene la humanidad para la creación de una cultura de paz.

esta cuestión de “regreso” de lo religioso, aunque no profundizando tanto en el asunto, Gilles Lipovetsky y Jean Serroy, en *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada* (Barcelona, 2010).

La emergencia de lo religioso en estos últimos tiempos, “la Revancha de Dios” que dice Juan J. Tamayo (2009: 57), retomando esta idea de un autor llamado Gilles Kepel, se ha extendido por todos los continentes, “todas las civilizaciones y prácticamente todos los países” (Huntington, 2003: 113).

Ese renacimiento de la religión ha convertido también algunos espacios, como el occidental, en un auténtico “coctel”, a veces explosivo por las rencillas étnico-culturales que diferentes posturas religiosas enfrentadas suscitan: “Uno de los principales retos que tiene ante sí el siglo XXI es el fenómeno de las religiones [...], se ha producido un despertar de las religiones contra todo pronóstico, que ha sorprendido a propios y extraños por la radicalidad de sus posiciones y por el amplio radio de influencia de sus propuestas” (Tamayo, 2009: 57).

Es en Occidente como espacio sociocultural donde se ha producido una gran concentración de propuestas de índole religiosa. Un espacio donde se mezclan ideas/creencias de distinta procedencia, a las cuales se dota de una significación moral en la mayoría de ocasiones de base religiosa que en muchos momentos se convierten en motivo de disputa o conflicto entre diferentes grupos étnico-culturales. Dice Samuel P. Huntington: “Las divisiones más fundamentales de la humanidad, en función de la etnicidad, las religiones y las civilizaciones, permanecen y generan nuevos conflictos” (Huntington, 2003: 77).

La “guerra de todos contra todos” en la nueva era global

Comencemos este apartado recordando la tesis del viejo Aristóteles de que el hombre, en cuanto animal político o social, logrará su más completa perfección o *entelequia* en sociedad o comunidad, pero nunca aislado o fuera del todo social. El hombre es, pues, definido por Aristóteles, y por los griegos en general, como un “Zoon politikon”, “Homo politicus”: el hombre como animal social, pero también al mismo tiempo como ser racional, es el creador de complejos sistemas sociales y formas estatales (Winkler y Scheweikhardt, 1973: 15).

La racionalidad social del ser humano es aquello que le distancia del mundo animal instintivo e irracional.⁷ La preeminencia otorgada a lo social por

⁷ Prefiero utilizar el término *ser humano* o incluso “individuo” en lugar del término *hombre*,

encima de lo individual queda en evidencia en el momento en que los griegos afirman que la sociedad en sus diferentes formas o manifestaciones es anterior al individuo, aunque bien es verdad que éste presenta una innata predisposición a aquélla. Es evidente que la ciudad, afirma convencidamente Aristóteles, es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, puesto que el todo es necesariamente anterior a la parte. Entonces, está claro que la ciudad, dice Aristóteles:

Es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada para su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un Dios (Aristóteles, 1996: 17-18).

El ser humano solitario es ser a nivel animal. Algo casi incomprensible, ininteligible para el pensamiento griego, que consideraba al hombre necesariamente como miembro de una polis o ciudad-estado, que es el lugar donde aquél podría llegar a ser plenamente humano, cívico, virtuoso. El individuo comenzaba por ser miembro de una ciudad, y sólo como tal tenía existencia humana. El griego y el romano sentían así. El individuo no tenía valor como ente privado. Por lo mismo, no tenía derechos como ser individual o persona. El Estado los asumía todos.

Si cabe hablar de algún tipo de libertad entre los antiguos es una libertad colectiva o social, no propiamente individual. Pero muchos pensadores niegan que la libertad de los antiguos sea auténticamente libertad, pues no reconoce los valores o principios individuales y/o personales. La libertad de los antiguos se resolvía sin mengua en el gobierno colectivo. Una libertad que aparecía como tal en el momento en que el individuo formaba parte y participaba en el poder colectivo o político.

El pensamiento griego era sabedor de la libertad individual, pero no la reconocía ni la protegía. El hecho, dice el teórico Giovanni Sartori, de que un prepotente instinto individualista atravesase toda la experiencia de la democracia de tipo ateniense, no desmiente que el individuo quedara ahí indefenso y a merced de la colectividad. Aquella democracia no tenía respeto por los individuos, más bien se caracterizaba por la sospecha hacia los individuos (Sartori, 2003: 206). Grecia –afirma Ortega– “ignora sólo una cosa: esta idea del yo. Curioso es, aun a primera vista, que no emplea este término en sus filosofías: hablan siempre del yo no como nosotros –no como el sujeto de la conciencia– sino como un sujeto social y colectivo: Platón mismo dice siempre nosotros” (Ortega y Gasset, 2004 (VII): 449).

si bien es verdad que en el texto respeto el concepto genérico *hombre* cuando es utilizado por corrientes de pensamiento o por autores que no soy yo mismo.

La importancia del individuo, en la época griega, en el mundo antiguo en general, radicaba en su participación en el ejercicio colectivo del poder. El mundo de la Antigüedad clásica –representado por las civilizaciones griega y romana– no *conocía* al individuo-persona como tal y no podía valorar lo privado como esfera moral y jurídica liberadora y promotora de autonomía o de autorrealización:

Para el romano, el poder público no tiene límites: el romano es totalitario. No concibe siquiera qué pueda ser un individuo humano aparte de la colectividad a que pertenece. El hombre, a su juicio, no es hombre sino como miembro de una ciudad. La ciudad no es una suma de individuos, sino un cuerpo legalmente organizado, con su estructura propiamente colectiva. El individuo no existe políticamente, ni puede actuar, sino al través de órganos públicos. Como individuo y directamente, no puede hacer nada. Vivir era convivir con los dioses, que son, ante todo, los dioses de la colectividad (Ortega, 2004 (VI): 109).

La colectividad era lo que confería al individuo su identidad. El carácter humano de aquél se calibraba en función de su grado de inmersión y/o participación en el mundo social de la colectividad. Sin caer en los extremismos del mundo antiguo, sí podemos afirmar que la humanidad específica del ser humano y su socialidad –cosa distinta es su sociabilidad– están entrelazadas íntimamente. El *homo sapiens* es siempre y en la misma medida *homo socius* (Berger y Luckmann, 1986: 72).

El ser humano es un ser social por naturaleza. La unión del ser humano con su sociedad se nos aparece como algo *natural*. El individuo es una misma cosa con la sociedad donde vive. Es un nudo de relaciones sociales, un punto de intersección. Los individuos son el término sustantivo de la realidad social humana. Pero no sólo el ser humano es un animal social que se limita a vivir en sociedad, sino que como indica Maurice Godelier, de la escuela antropológica marxista y estructuralista francesa, es también un ser que produce la sociedad para vivir (Godelier, 1990: 7); aunque bien es verdad, sin ánimo alguno de llevar la contraria a Maurice Godelier, que en muchas ocasiones se muestra aquél socialmente improductivo. La sociedad es un sistema de relaciones intrasociales o intersociales, entre individuos o sociedades, respectivamente.

Esta forma de pensamiento responde al modelo aristotélico, plural y abierto, del hombre como ser social o animal político (*naturaliter social*) que aspira a la virtud o *areté* (excelencia cívica y moral) en comunidad con los demás y que llegó hasta la época moderna (Hugo Grocio), cuando es sustituido por el modelo dicotómico, cerrado, individualista y metodológico hobbesiano, el cual se ha acabado imponiendo. Éste sustituye la tesis aristotélica del hombre como animal social o político por aquella otra, como argumentan

Norberto Bobbio y Michelángelo Bovero, al predicar que el hombre es un lobo para el hombre (*homo homini lupus*) (Bobbio y Bovero, 1986: 51-52). Modelo hobbesiano que domina la vida social y cultural contemporánea prácticamente a nivel global convirtiéndola en cierta medida, como también dirían los teóricos realistas, en una “guerra de todos contra todos”.

Recurriendo a Hobbes y a Hegel, aunque salvando las distancias entre los dos, Francis Fukuyama argumenta en su obra *El fin de la historia y el último hombre* (1992) que para ambos teóricos la realidad social primaria no es el amor o la concordia, sino una “guerra de todos contra todos” (Fukuyama, 1992: 220). A aquel modelo, sustentado en la discordia y el conflicto, y que también tiene, por así decirlo, una larga tradición en la historia del pensamiento occidental –en cuanto podríamos remontarnos al filósofo presocrático Heráclito, para quien la guerra era la fuente de todas las cosas–, es permeable toda dimensión de la vida social, y no solamente la vida económica, como comúnmente se suele afirmar, aunque el ámbito de lo económico es, en su forma moderna de capitalismo neoliberal, uno de los que más contribuye a la difusión de ese modelo basado en el conflicto y en la agresiva competitividad.

El hobbesianismo como ideología conduce el actual *sistema de eticidad* que premia el individualismo economicista –definido éste en términos estrictamente hobbesianos–, el cual solemos interpretar en términos de afán de lucro, búsqueda incansable del beneficio al mínimo coste y agresiva competitividad interpersonal que motivan la conflictividad, pero no exclusivamente en el campo de lo económico sino también en el resto de esferas de la sociedad, pues éstas están atravesadas por el nervio de la mercancía y del capital que es para muchos el origen o causa del mal.

El mundo global ha incorporado este modelo basado en el conflicto frente al anterior modelo aristotélico pacifista, plural, abierto y social; es decir, celoso de la vida en comunidad como lugar dónde alcanzar la virtud (*areté*) y, por tanto, la plenitud cívica y existencial. El estoico Marco Tulio Cicerón (1989: 41-42) ahondaba en este último modelo, a partir del cual destacaba la importancia del respeto de cada uno como ser social para con todos los demás; es decir, el reconocimiento mutuo como acto constitutivamente humano garante de la dignidad, la libertad y humanidad de cada cual, siendo el objetivo final construir cívicamente una comunidad. Sin embargo, en el nuevo orden global, lo que destaca es sobre todo el conflicto, la discordia, la guerra, el distanciamiento y el odio o resentimiento entre culturas, sociedades e individuos.

El *Otro* es hoy en día un permanente extraño, un, la mayoría de las veces, fugaz y competidor enemigo. Los “otros” (entendidos como unos otros

extraños, anónimos, sin rostro, con quienes nos cruzamos diariamente de pasada o pululando por nuestras densamente pobladas urbes) son, como dice Zygmunt Bauman en *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores* (2008), fuentes de las que emana una amenaza vaga y difusa para nosotros, “lejos de transmitirnos una sensación de seguridad y protección frente al peligro. Ni esperamos solidaridad alguna de ellos ni despiertan en nosotros solidaridad alguna cuando los vemos. Mantener las distancias parece ser el único modo razonable de proceder”.

Las relaciones humanas que conforman sobre todo los espacios urbanos vitales y sociales que definen nuestras sociedades contemporáneas occidentales multiculturales, han dejado de ser ámbitos de certeza, tranquilidad y sosiego espiritual. En lugar de ello, “se han convertido en una fuente prolífica de ansiedad, una ansiedad perpetua y una vida en constante alerta. Las señales de angustia no dejarán nunca de encenderse y parpadear. Las relaciones no se fortalecen, los miedos no desaparecen” (Bauman, 2008: 93-94).

El individualismo radical como ideología eminentemente contemporánea cada vez más globalizada define nuestro periodo histórico frente a otros periodos o épocas anteriores que valoraban la comunidad y los lazos sociales e interpersonales muy por delante de los intereses puramente individuales.

Desde el campo de la antropología también se ha prestado, y se sigue prestando, atención a esta cuestión. Desde su nacimiento en el siglo XIX, los estudios de antropología han mostrado el contraste entre el modo de vida capitalista e individualista, sobre todo europeo, y el estilo de vida de otros pueblos, denominados “primitivos” –bárbaros o salvajes– contemporáneos, ubicados en distintos territorios no europeos –de Asia, África, América o Australia– y también de otras épocas históricas, cuando predominaba lo comunitario muy por encima de lo individual.

Estilo de vida comunitario esbozado por algunos de los más destacados antropólogos evolucionistas decimonónicos: Taylor, Ferguson, Maine o Morgan. Autores clásicos de la antropología como ciencia social que, desde una perspectiva histórica-diacrónica, nos hablan en sus obras especialmente de la existencia de una fase/etapa de la evolución humana anterior al nacimiento del conflictivista y contractualista capitalismo individualista, caracterizada por el predominio de los intereses grupales muy por delante de los intereses individuales. Una etapa en que predominaba en términos generales un mayor espíritu comunitario, consecuentemente menos individualista y también menos conflictivo o agresivo –aunque existían disputas y enfrentamientos, éstos no resultaban tan moralmente (o simbólicamente) dañinos como en el momento presente–, menos competitivo, en cuanto aquella etapa

aparecía jalonada por las relaciones humanas de parentesco que favorecían la reciprocidad –especialmente en su forma generalizada o equilibrada–, o el intercambio entre los socialmente iguales y la redistribución –preferentemente igualitaria– como formas alternativas de comportamiento económico y social (De Haro, 2008).

El antropólogo Jonathan Friedman argumenta, atendiendo al mundo actual, que el individualismo moderno camina de forma paralela al crecimiento de los sistemas capitalistas comerciales, los cuales arrancan a las personas de su inserción en relaciones “tradicionales” (basadas en formas de comportamiento recíproco y redistributivo, así como más familiar, interpersonal, más cercano y emotivo...) y las reintegran como sujetos individuales en un conjunto más abstracto de relaciones contractuales y monetarias, donde las relaciones personales y de parentesco quedan cada vez más marginadas y atrofiadas y se convierten a menudo en mecanismo de supervivencia en el mundo.

Un mundo donde se da cada vez más una forma de reciprocidad de naturaleza negativa: el engaño, el robo o el subterfugio que son por sí mismos generadores de conflictividad (Friedman, 1994: 53). Este empobrecimiento de las relaciones humanas interpersonales también ha sido destacado por Zygmunt Bauman, quien nos habla de una “Cultura de residuos” (Bauman, 2005: 166). Ésta es una expresión que él suele utilizar muy a menudo para definir el estado de degradación cultural especialmente del mundo occidental. En el mundo actual –no sólo en el occidental– dominado por la impersonal y capitalizada cultura del consumo de masas, “la solidaridad tiene pocas posibilidades de brotar y echar raíces. Las relaciones destacan sobre todo por su fragilidad y superficialidad” (Bauman, 2005: 166-167). Así lo han entendido también Gilles Lipovetsky y Jean Serroy. En su ensayo *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada* (2010), ambos autores diseccionan sociológica y antropológicamente la por ellos denominada hipermodernidad, organizada sobre la base de cuatro polos que son el hipercapitalismo, la hipertecnología, el hiperindividualismo y el hiperconsumo, “principios estructuradores del mundo que se avecina”.

La conjunción de todos ellos suscita nuevos temores y cautelas. Bajo el nuevo orden global definido por aquellos cuatro polos, desaparecen, según Lipovetsky y Serroy, la sociabilidad y la solidaridad, todos los valores e ideales que definen el humanismo moderno: “¿Qué será de los vínculos comunitarios, de las relaciones basadas en el respeto y la devoción, en sociedades que no conocen más que las transacciones con IVA? ¿No representa esto un nuevo paso hacia el nihilismo?” (Lipovetsky y Serroy, 2010: 68 y 122).

Estamos asistiendo al espectáculo de una precariedad sin precedentes de los vínculos humanos, que podemos entender en forma de fugacidad de las lealtades comunales y en forma de fragilidad y revocabilidad de los compromisos y las solidaridades. El nuevo individualismo, el debilitamiento de los vínculos humanos y el languidecimiento de la solidaridad están grabados en una de las caras de una moneda cuyo reverso lleva el sello de la Globalización (Bauman, 2008: 174-175).

Globalización, terrorismo y conflicto intercultural

La globalización del conflicto, de la disputa o del enfrentamiento y del consecuente resentimiento moral humano e intercultural, así como del distanciamiento interpersonal motivado por el modelo consumista capitalista y contractualista neoliberal, y también de la fragilidad y superficialidad de las relaciones humanas, es una situación que a muchos de nosotros nos da, al menos, qué pensar. La visión conflictiva o, como aquí la denominamos, *hobbessiana* del ser humano y de la cultura perfora el imaginario social de gran parte de la humanidad.

Esta visión conflictiva se ha visto reforzada por determinados sucesos y/o acontecimientos, como por ejemplo los brutales atentados terroristas yihadistas del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York (EUA) y del 11 de marzo de 2004 en Madrid (España), aunque también han ocurrido y están ocurriendo atentados de esta naturaleza –sin entrar a valorar aquí la magnitud, en cuanto al número de pérdidas de vidas humanas, de estos execrables hechos– en otras partes del planeta; sin eximir de responsabilidad en este tema a algunas de las grandes potencias occidentales que también han llevado –y llevan– a cabo intervenciones si no terroristas, sí de carácter bélico, contrarias a los propios derechos humanos que curiosamente desde Occidente desde hace mucho tiempo venimos proclamando. Atendiendo al primero de los atentados mencionados y señalándolo como causante del retorno al “choque de civilizaciones” que ya señaló Samuel P. Huntington, el profesor de la Università degli Studi de Perugia Massimo Borguesi dice lo siguiente:

El colapso de las Torres Gemelas en Nueva York representa el retorno a la visión conflictiva de la cultura. Después del 11 de septiembre el mundo aparece nuevamente dividido, marcado por el conflicto y la guerra. El redescubrimiento del Islam en clave antioccidental lleva a aquel *choque de civilizaciones* diagnosticado lúcidamente por Samuel Hungtinton. El libro de Hungtinton rebatía la tesis de Francis Fukuyama que planteaba que, después de 1989, el mundo se encaminaba hacia el fin de los conflictos, hacia una progresiva homologación del modelo económico-jurídico-político occidental (Borguesi, 2009: 207-208).

Acontecimientos de esta naturaleza terrorista y belicista refuerzan nuestra concepción negativa del fenómeno de la globalización. Son, en mi opinión, las dimensiones más temidas y siniestras de lo global las que se acrecientan, sobredimensionando el espectro de incertidumbre que se cierne sobre el mundo convertido en una zona fronteriza global. El terrorismo globalizado nos convierte a todos nosotros en candidatos potenciales para el papel de *víctimas colaterales* “en una guerra que no hemos declarado y para la cual no hemos dado nuestro consentimiento” (Bauman, 2005: 120-122).⁸

A aquellos acontecimientos mencionados expresamente, hay que sumar, como ya he dicho, algunos otros de esta misma naturaleza bélica (guerras, atentados, genocidios o matanzas) que prácticamente ocurren a diario en otras zonas del planeta (por ejemplo, en Oriente Medio y Próximo, en algunas otras zonas especialmente del centro y sur de África, en Asia)⁹ y de los cuales nos informan a muchos de nosotros acongojándonos continuamente, aunque ya estemos más que “acostumbrados”, los distintos medios de comunicación de masas (los cada vez más poderosos *Mass media*), cuya visión de los hechos, aquella que nos transmitan, en la mayoría de la ocasiones se encuentra tergiversada de acuerdo con intereses políticos.

La visión conflictiva global de las relaciones humanas e interculturales que ocasionan tales acontecimientos se tramita en Occidente sobre la base de una concepción maniquea de la realidad polarizada en torno al “bien” y

8 El terrorismo como proceso de resistencia también es estudiado por la teoría del conflicto que hemos seguido en este trabajo.

9 Espectadores de excepción de los conflictos ocurridos en estos territorios mencionados son los reporteros o periodistas de guerra, como por ejemplo Robert Fisk, periodista y escritor inglés. Corresponsal en Oriente Medio para el periódico británico *The Independent* y columnista del periódico *Público*. Vive en Beirut, Líbano, donde reside desde hace más de 25 años. Robert Fisk trabajó en la guerra civil del Líbano (iniciada en 1975), la invasión soviética de Afganistán (1979), la guerra Irak-Irán (1980-1988), la invasión israelí del Líbano (1982), la guerra civil en Argelia y las guerras de los Balcanes. Asimismo, ha cubierto el conflicto palestino-israelí y realizó el seguimiento desde el mismo frente de la Primera Guerra del Golfo Pérsico (1990-1991) y la Segunda Guerra del Golfo Pérsico (2003). Considerado como uno de los mayores expertos en los conflictos de Oriente Medio, ha propiciado la divulgación internacional de las masacres de la guerra civil argelina, de los asesinatos de Saddam Husein, de las represalias israelíes durante la Intifada palestina y de las actividades ilegales del gobierno de los Estados Unidos en Afganistán e Irak. Ha entrevistado en profundidad (siendo de los pocos periodistas internacionales que lo ha conseguido) a Osama Bin Laden, líder de *Al-Qaeda*, protagonista de sangrientos atentados mundiales (entre los más conocidos, y mencionado en este trabajo en diversas ocasiones, el ocurrido en Nueva York, el 11 de septiembre de 2001).

el “mal”, que recrean en clave cultural los conceptos que parecían caducos o trasnochados por simplistas, de “civilizado” frente a “incivilizado o primitivo” –léase bárbaro o salvaje–. Ante situaciones conflictivas en general, en Occidente, como dice la profesora Irene Comins Mingol (2009: 76), mostramos a menudo tendencias maniqueístas de considerar las cosas dicotómicamente: el bueno y el malo, la víctima y el verdugo, el bien y el mal. Por fortuna, la realidad no es tan sencilla, sino mucho más compleja. El emblema etnocéntrico occidental: “civilización contra barbarie” subyace, sobre todo a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, a la política destructiva y opresora de EUA en algunas partes del mundo, según denuncia expresamente Sheldon S. Wolin en su obra *Democracia S.A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido* (Wolin, 2008: 32-33). Esta política destructora de EUA –que históricamente ha venido proclamando la hegemonía de la identidad occidental civilizada o modernista, hoy en crisis– en diversas zonas del plantea, a muchos nos hace pensar que los auténticos “bárbaros”, entendiendo por tal a aquellos que no reconocen la plena humanidad y dignidad del otro, ni son los habitantes de otros países definidos como culturalmente inferiores o “primitivos” ni tampoco los extranjeros que han venido de fuera al mundo “civilizado”, como los “grandes bárbaros blancos” del siglo V, sino que están entre nosotros. El no reconocimiento de la dignidad o completa humanidad del otro nos arroja irremediablemente a la barbarie y ha sido, en palabras de Francis Fukuyama, el origen del conflicto, la indignación, el resentimiento y el odio: “Hay también un lado oscuro en el deseo de reconocimiento, un lado oscuro que ha conducido a muchos filósofos a creer que es la fuente fundamental del mal en el hombre”. El sentimiento de respeto que emana de cada individuo hacia su propia persona, el sentimiento de “autoestima”, o lo que es igual, la exigencia de reconocimiento que demandamos cada uno de nosotros hacia nosotros mismos como personas, se debe completar con el reconocimiento y respeto que debemos sentir hacia los demás. Esto es fundamental para lograr una convivencia socialmente cívica y racional. Cuando no existe tal actitud que debe ser, como indico, mutuamente compartida, nos encontramos en “el punto de partida del conflicto humano”, como dice Fukuyama. La ausencia de respeto y reconocimiento de unos individuos, pero también de países o sociedades, hacia otros, posiblemente esté en la base de muchos de los acontecimientos antes mencionados. Francis Fukuyama, recuperando algunas ideas de Hobbes, afirma que según éste los hombres pueden luchar por cosas necesarias, pero “a menudo luchan por *nimiedades*; en otras palabras, por el reconocimiento”, siendo el *reconocimiento racional* a escala universal por el cual todos “reconocen la dignidad de cada

uno como ser libre y autónomo” el reconocimiento supremo para Fukuyama que se inspira en esta ocasión en el filósofo alemán Hegel (Fukuyama, 1992: 221, 253, 254, 277). Reconocimiento universal que posibilitaría la paz mundial, o al menos, como dice Francis Fukuyama, “la disminución de la probabilidad de guerra” (Fukuyama, 1992: 333). Sonia Valle de Frutos, profesora de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, tramita la idea de reconocimiento a partir de la idea de “xenofilia”. La *xenofilia* supone admiración hacia el otro, reconocimiento y respeto hacia su persona. El fenómeno de la xenofilia, cuando acontece, indica “pasión por lo exótico”, una actitud abierta hacia los contactos, el auténtico cosmopolitismo. Con esta actitud lo que se intenta es erradicar el fenómeno contrario, a saber: la *xenofobia*, que implica rechazo, odio o aversión hacia el extranjero, extraño o ajeno (Valle de Frutos, 2008: 121-123). El antropólogo Claude Lévi-Strauss alude también a la idea de reconocimiento en clave estrictamente antropológica o intercultural. Sostiene que negando o no reconociendo la humanidad a los que aparecen como los más “salvajes” o “bárbaros” de sus representantes, no se hace sino echar mano “de una de sus actitudes típicas. El bárbaro es ante todo el hombre que cree en la barbarie” (Lévi-Strauss, 2009: 310). Convicción que comparte Tzvetan Todorov en *El miedo a los bárbaros: más allá del choque de civilizaciones*. Obra en que siguiendo a Lévi-Strauss, Todorov, uno de los más influyentes teóricos de la sociología en Europa, sostiene, en el marco de su reflexión sobre la distinción entre “bárbaros” y “civilizados”, que son bárbaros los que no reconocen la plena humanidad de los otros, “el que cree que una población o un ser no pertenece plenamente a la humanidad y que merece un tratamiento que rechazaría rotundamente aplicarse a sí mismo” (Todorov, 2008: 38 y 73). Lo que estos autores están denunciando de forma clara es el hecho de que todas estas situaciones son fuente de conflictividad humana y sociocultural.

A modo de breve conclusión: conflicto, incertidumbre e inseguridad en el mundo actual

Las preguntas que enunciamos al comienzo de este trabajo han quedado suficientemente respondidas, siendo el lector quien debe sacar su propia conclusión. La que aquí ofrecemos, en este último apartado, no deja de ser una mera exposición final sobre la situación de conflictividad que en todas sus formas (económica, política, social, cultural, religiosa) atenaza nuestra existencia en la actualidad. En este ensayo hemos sido guiados por la estela del conflicto, a partir del cual hemos podido comprender la fragilidad que se cierne en el mundo actual sobre la vida humana individual. Ésta se define antropológica

y metafísicamente, entre otros atributos, por su radical inseguridad, acrecentada por los miedos y temores globales que por todos lados nos acechan y que nos convierten en más indefensos y vulnerables si cabe. Algunos de los fenómenos descritos, como los conflictos causados por el terrorismo, especialmente el fundamentalista, hacen que esté más que justificado adoptar actitudes pesimistas e inclusive catastrofistas ante el devenir de la humanidad. Pero como en este trabajo he tratado de evidenciar, no hay que reducir el conflicto al terrorismo o al belicismo internacional. El conflicto no se ha de concebir, como comúnmente se hace, en términos estrictamente políticos o bélicos. Es algo existencial que atañe a la vida humana de cada cual, es decir, es algo que nos acompaña irremediablemente como seres humanos en nuestro devenir más cotidiano o circunstancial y, por tanto, de nada sirve buscar resguardo en algún lugar. Así lo ha entendido, por ejemplo, el ensayista español José Antonio Marina. En su obra *La pasión del poder. Teoría y práctica de la dominación* (2008), reflexiona sobre el anhelo del poder como un instinto inherente a la condición humana que mostramos cotidianamente en la mayor parte de nuestras acciones y/o comportamientos. Ese anhelo suscita, según él, conflictos de lo más variados en la vida del ser humano. De entre ellos, José Antonio Marina destaca los siguientes:

Los conflictos de poder se dan sobre todo en la administración del dinero, en las relaciones sexuales, en el reparto de las tareas de casa y en la relación con los niños. Surgen porque los deseos y los intereses de las personas que conviven pueden no coincidir, por lo que estas tensiones de poder no son más que el deseo de satisfacer el propio deseo. Vistas así las cosas, parece imposible librar a las relaciones de convivencia de verse contaminadas por relaciones de poder” (Marina, 2008: 156).

La teoría del conflicto se ha encargado de estudiar y explicar cuestiones relacionadas, precisamente, con la lucha de poder que tamiza la vida social, por eso el conflicto inherente a aquélla no puede ser, como decía Max Weber, excluido de ésta (Maldonado y González, 2008: 213). El conflicto, que implica siempre relaciones de poder, desigualdades, desequilibrios, se nutre asimismo de otros muchos y diferentes motivos. En cualquier caso, es lo que más predomina en la actualidad en cualquier esfera de la vida social y prácticamente a nivel mundial. El conflicto ha doblegado en nuestras sociedades al consenso que es el único que posibilita la convivencia cívica y racional. Esto hace que vivamos en un mundo global cada vez más *estremecido existencialmente*, cada vez más vulnerable, donde todos estamos en peligro y todos somos un potencial peligro para los demás. En realidad, tres son los papeles posibles por representar en el mundo actual: el de perpetradores, el de víctimas y el de “daños colaterales”. Y, como dice Zygmunt Bauman, si para el

primero de ellos no faltan aspirantes, las filas de los elegidos para interpretar el segundo y el tercero crecen de forma imparable (Bauman, 2008: 127-130). Una situación que estremece vitalmente y sobre la cual también ha meditado en cierto sentido el antropólogo Jonathan Friedman, quien se refiere a la misma en términos de desorden mundial. Ésta es, dice aquél,

una era de desorden, y hasta de desorden cada vez más grande. El desorden es de naturaleza global, pero la manera de experimentarlo es, para la mayoría de la gente, marcadamente personal: creciente violencia e imaginación de violencia, cada vez más temor a la catástrofe, a las enfermedades peligrosas, al sida, a los asesinos seriales, a la desocupación, a la bancarrota y la pérdida de la propiedad. Se trata de una era de creciente movilidad descendente, un mar cada vez más grande de pobreza que rodea pequeñas islas de lujo *yuppy* (Friedman, 1994: 352).

En un capítulo de su obra *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, el también antropólogo Claude Lévi-Strauss dice que vivimos en un mundo más cruel que nunca para el hombre, “donde cunden todos los procedimientos de exterminio, las matanzas y la tortura, ahora que, acercada por el efecto de un poblamiento más denso que empequeñece el universo y no deja porción ninguna de la humanidad a resguardo de una abyecta violencia, pesa sobre cada uno de nosotros la angustia de vivir en sociedad” (Lévi-Strauss, 2009: 43). Estas palabras de Lévi-Strauss nos pueden hacer pensar en los —citados en más de una ocasión en este trabajo— atentados yihadistas terroristas del 11 de septiembre de 2001 en EUA y del 11 de marzo de 2004 en España, pero también en muchos otros execrables actos de esta naturaleza o similar, que han acabado motivando en los seres humanos prácticamente a nivel mundial una visión de la vida como territorio de conflictividad. Conflictividad extensible, como hemos mostrado, a otros ámbitos; por ejemplo, se ha extrapolado a lo que es la convivencia/contacto intercultural en una sociedad global, en la que cada vez es mayor el desplazamiento poblacional a nivel internacional. Sin embargo, también hay opiniones contrarias a esta última convicción. El multifacético Tzvetan Todorov dice, a propósito del conflicto en clave intercultural, que el encuentro entre culturas no suele producir el choque, el conflicto y la guerra, sino “la interacción, el préstamo y el cruce” (Todorov, 2008: 133). No obstante, una mayoría de teóricos destaca la visión conflictiva de la cultura o de las relaciones humanas interculturales sobre todo en estos últimos tiempos y a raíz de los mencionados acontecimientos.

Voy a finalizar este trabajo, aludiendo, como empecé, a la visión conflictiva de la cultura a nivel global, pero esta vez tal y como ha sido expuesta por Luis Díaz G. Viana, quien inspirándose también en Claude Lévi-Strauss, sostiene lo siguiente:

Las diferencias raciales, los odios étnicos que parecen resurgir con fuerza en el reino de lo global, no son más que excrecencias de un régimen de intolerancia más profundo que hunde sus raíces en el pasado –en un sistema de representación del mundo basado como el occidental en la exclusión– y tiende sus tentáculos hacia el futuro que promete más la amalgama, la hibridación cultural, la neutralización de las diferencias que el respeto de las mismas (Viana, 2003: 72).

Bibliografía

- Appadurai, Arjun (2007), “Globalización y violencia”, en Appadurai, Arjun, *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, Barcelona: Tusquets.
- Aristóteles (1996), *La Política*, Libro I, cap. 13, 1253a-1253b, traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid: Planeta de Agostini.
- Balandier, Georges (1976), *Antropología política*, Barcelona: Ariel.
- Balandier, Georges (1989), *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona: Gedisa.
- Bauman, Zygmunt (2005), *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Bauman, Zygmunt (2008), *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Barcelona: Paidós.
- Bauman, Zygmunt (2011), *44 cartas desde el mundo líquido*, Barcelona, Paidós.
- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann (1986), *La construcción social de la realidad*, Madrid: Amorrortu Editores.
- Bobbio, Norberto y Michelangelo Bovero (1986), *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México: FCE.
- Bohannon, Paul (1967), *Law and Warfare: Studies in the Anthropology of Conflict*, N. Y.: The Natural History Press.
- Borghesi, Massimo (2009), “Interculturalidad y misión cristiana en la sociedad de hoy”, en Prades, Javier *et al.* [comps.], *Los retos del multiculturalismo*, prólogo del cardenal A. Scola, Madrid: Ediciones Encuentro.
- Bottomore, T. (1970), “Sociological Theory and the Study of Social Conflict”, en J. C. McKinney y E. A. Tiryakian, *Theoretical Sociology*, New York: Appleton Century; reimpreso en T. B. Bottomore, *La sociología como crítica social*, Barcelona: Península (1976).
- Cicerón, Marco Tulio (1989), *Sobre los deberes*, estudio preliminar, traducción y notas de José Guillén Cabañero, Madrid: Tecnos.
- Comins Mingol, Irene (2009), *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*, Barcelona: Icaria.
- Coser, Lewis A. (1956), *The Functions of Social conflict*, New York: The Free Press (en español: *Las funciones del conflicto social*, México, FCE, 1961); también *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*, Buenos Aires: Amorrortu (1967).

- Díaz G. Viana, Luis (2003), *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización*, Madrid: Departamento de Antropología de España y América, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Fisk, Robert (2006), *La gran guerra por la civilización. La conquista de Oriente Próximo*, Ediciones Destino.
- Fukuyama, Francis (1992), *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona: Planeta.
- Friedman, Jonathan (1994), *Identidad cultural y proceso global*, Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Fromm, Erich (2011), *El amor a la vida*, Barcelona: Paidós.
- Fromm, Erich (2004), *Anatomía de la destructividad humana*, México: Siglo XXI.
- Giner, Salvador (1995), *Sociología*, Barcelona: Ediciones Península.
- Godelier, Maurice (1990), *Lo ideal y lo material*, Madrid: Taurus Humanidades.
- Hobbes, Thomas (1980) [1651], *Leviatán*, I Parte, cap. XIII, edición preparada por C. Moya y A. Escotado, Madrid: Edición Nacional.
- Huntington, Samuel P. (2003), *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Kriesberg, Louis (1975), *Sociología de los conflictos sociales*, México: Trillas.
- Lévi-Strauss, Claude (2009), *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, Madrid: Siglo XXI.
- Lipovetsky, Gilles y Jean Serroy (2010), *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*, Barcelona: Anagrama.
- López Lara, Álvaro (1996), “Hacia una sociología del caos”, en Martínez Flores, Rogelio [coords.], *Teorías sociológicas contemporáneas*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Departamento de Relaciones Sociales, Unidad Xochimilco.
- Mcneil, Elton (1975), *La naturaleza del conflicto humano*, México: FCE.
- Marina, José Antonio (2008), *La pasión del poder. Teoría y práctica de la dominación*, Barcelona: Anagrama, Colección Argumentos.
- Mercado Maldonado, Asael y Guillermo González Velásquez (2008), “La teoría del conflicto en la sociedad contemporánea”, en *Espacios públicos*, febrero, año/vol. 11, núm. 021, Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Morin, Edgar (2009), *¿Hacia el abismo? Globalización en el siglo XXI*, Barcelona: Paidós.
- Ortega y Gasset, José (2004), *Obras completas*, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset (diez tomos), en curso de edición.
- Ortega y Gasset, José (1983), *Obras completas*, Madrid: Alianza, *Revista de Occidente*, doce tomos.
- Redorta, Joseph (2004), *Cómo analizar los conflictos. La tipología de conflictos como herramienta de mediación*, Barcelona: Paidós.
- Sartori, Giovanni (2003), *¿Qué es la democracia?*, Madrid: Taurus.
- Simmel, George (1955), *Conflict* (traducido del alemán al inglés), New York: Free Press.
- Stiglitz, Joseph (2002), *El malestar en la globalización*, Madrid: Taurus.

- Tamayo, Juan José (2009), “Fundamentalismos y diálogo entre religiones”, en Núñez, Paloma *et al.* [comps.], *Filosofía y política en el siglo XXI. Europa y el nuevo orden cosmopolita*, Madrid: Akal.
- Todorov, Tzvetan (2008), *El miedo a los bárbaros: más allá del choque de civilizaciones*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores.
- Tzu Sun (2001), *El arte de la guerra*, Madrid: Trotta.
- Valle de Frutos, Sonia (2008), “La antropología: marco referencial para el estudio de las relaciones entre culturas”, en Valle de Frutos, Sonia, *Cultura y civilización. Un acercamiento desde las ciencias sociales*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Winkler, Eike y Josef Scheweikhardt (1985), “El compendio del cuerpo”, en Winkler, Eike y Josef Scheweikhardt, *El conocimiento del hombre. Expedición por la antropología*, Barcelona: Planeta.
- Wolin, Sheldon (2008), *Democracia S.A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*, Madrid-Buenos Aires: Katz Editores.

Recursos electrónicos

- Austin Millán, Tomás (1990), “La antropología del conflicto y los métodos de resolución de conflictos en otras culturas”. Disponible en: <http://www.lapaginadelprofe.cl/Ant/antconflicto.htm> y www.geocities.com/tomaustin_cl/ (5 de julio de 2007).
- De Haro Honrubia, Alejandro (2008), “Ética y antropología: dos disciplinas a la altura de los tiempos”, en *Gazeta de antropología. Edición electrónica*, núm. 24, Granada: Universidad de Granada. Disponible en: http://www.ugr.es/~pwlac/G24_07Alejandro_deHaro_Honrubia.html (26 de febrero de 2011).

Alejandro de Haro Honrubia. Doctor en Antropología Social en la Facultad de Trabajo Social de Cuenca (España), Universidad de Castilla-La Mancha. Es también profesor de Patrimonio Etnográfico Español en la Facultad de Humanidades de Cuenca y profesor de Antropología Económica y de Lengua y Cultura en la Licenciatura de Antropología Social y Cultural de la Universidad de Castilla-La Mancha, título que expide la Universidad Complutense de Madrid en convenio con la Universidad de Castilla-La Mancha. Doctor por la Facultad de Letras de Ciudad Real (Universidad de Castilla-La Mancha). Licenciado en Antropología Social y Cultural por la Universidad Complutense de Madrid y licenciado en Humanidades por la Universidad de Castilla-La Mancha. Es también profesor-investigador de la Fundación e Instituto Universitario de Investigación José Ortega y Gasset de Madrid. Ha colaborado como miembro del equipo de investigación y edición encargado de la nueva edición de *Obras completas* de José Ortega y Gasset, coeditadas por Taurus y la Fundación José Ortega y Gasset de Madrid. Miembro del equipo de redacción de la *Revista de Estudios Orteguianos* y evaluador externo de esta

revista y de la *Gazeta de Antropología* (Universidad de Granada, España). Publicaciones recientes: *Élites y masas: filosofía y política en la obra de José Ortega y Gasset*, Madrid, España (2008); *La dialéctica masa-minoría en la filosofía de Ortega y Gasset: contribución al análisis de las diferentes dimensiones que los conceptos "Hombre masa" y "Hombre minoría" adoptan a lo largo de la evolución del pensamiento orteguiano*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha: Colección Tesis Doctorales, núm. 269 (2009) [la comercialización de este título se realiza en la web especializada en este mercado de tesis doctorales, en el link <http://proquest.umi.com/login>, con el AAT3377681 e ISBN 978-1-109-42716-5, de Proquest Digital Dissertations, para la comercialización conjunta del título]; "La ética del cuidado entre las personas mayores: un estudio etnográfico en una institución residencial", en *Gazeta de Antropología*, núm. 27 (2011) [puede consultarse en el siguiente enlace: http://www.ugr.es/~pwlac/G27_03Alejandro_deHaro_Honrubia.html].

Recepción: 25 de febrero de 2011.

Aprobación: 17 de agosto de 2011.